

Manuel Delgado:

## “La verdad está ahí afuera”

**Conversamos con Manuel Delgado en Barcelona. El investigador español –de amplia difusión a partir de su ensayo *El Animal Público*- propone retornar a la observación naturalista de los fenómenos sociales, discute la noción de lo público como "el" espacio de observación antropológico e insiste en el trabajo de campo como fuente insustituible del oficio de antropólogo.**

**Entrevista: Ignacio Farías**

**Fotos: Diego Conti**



### I. Sobre el animal público y la antropología en general

*- Hablemos sobre *El animal Público*. Este ensayo, de gran repercusión, es una investigación que si bien trata sobre la forma de lo social en los espacios públicos, sostiene una tesis sobre la antropología en general, y que apunta a definir los límites de lo social, de la comunicación, del sentido. A mí lo primero que me sorprende es el título, el animal, se trata de un animal. ¿Es este un intento de volver al objeto más clásico del estudio de la antropología?*

- En el fondo lo curioso es que lo que podría parecer de una forma superficial como una apuesta "de vanguardia" o de reconsideración de la antropología y sus objetos, en el fondo quiere ser una apuesta por volver a unos orígenes radicalmente naturalistas, que tienen que ver mucho más con Malinowski que con la antropología posmoderna, lo que le da un peso a la observación directa y a la descripción por encima de la interpretación. Eso es cualquier cosa menos

"vanguardista". Hay una voluntad de volver a una cierta vocación realista de aproximación pormenorizada, atenta, respetuosa. Incluso yo diría humilde, aunque siempre es un calificativo que puede sonar vanidoso, aunque pueda parecer paradójico. Es seguir la herencia del pragmatismo. Al respecto creo que no hay mucho más que decir. Volver a esa atención por las prácticas, por los usos.

*- Y en ese sentido los espacios públicos aparecen como un ámbito donde por antonomasia se actualizan éstas prácticas. ¿Sería en ese sentido la antropología de los espacios públicos una antropología por antonomasia?*

- Una antropología del espacio social por excelencia o del espacio de la acción social por excelencia. Por eso digo que conviene ser desconfiados ante la etiqueta 'antropología urbana'. Se trata básicamente de una antropología que puestos a analizar, escoge un terreno donde en efecto uno puede encontrarse esa dimensión inorgánica, inestable, crónicamente por estructurar, que no es singular de la vida urbana, sino que es singular de la vida social. Pero aquí puede encontrar un lugar particularmente de expresión o ilustrativo.

El tema es lo que tiembla, aquello que oscila, lo que podríamos llamar la dimensión no cristalizada de la vida social. Concepto que tan sólo es nuevo, y que tiene que ver con los de 'elusión' en Gabriel Tarde, 'emergencia' en James Fernández, 'drama social' o 'liminalidad' en Victor Turner. En el fondo, no hay nada nuevo al respecto. Se trata básicamente de que hay un asunto pendiente en la antropología, y es el de las prácticas.

Nuestra preocupación por las interpretaciones y por las exégesis ha hecho que muy poco de nosotros se haya entregado a ofrecer informes de investigación etnográfica en los que la descripción de lo que acontece ocupe un papel importante. La mayor parte de lecturas que estamos escuchando en tribunales de tesis de doctorado se encuentran basadas en entrevistas... ya nadie mira, ya nadie contempla, ya nadie anota, ya nadie explica. Todo el mundo está demasiado ocupado en interpretar, es decir, en representar representaciones.

*- Esto nos lleva al concepto de cultura, que en algún momento constituyó una suerte de operador lógico que todo lo incluía, y en torno al cual se estructuraba la antropología, al menos la tradición norteamericana, tal como lo diagnostica Kuper. Pero tal como señala Kuper, es un concepto sumamente difuso que cae casi como una suerte de maldición sobre la antropología. En tus libros, las referencias*

*al concepto de cultura son mínimas. ¿Tenemos acaso que eliminar de una buena vez este concepto de la antropología?*

- Lo que hay que hacer es esencialmente definirlo. Volver a lo que decía Bateson de que la característica que tienen que tener las categorías con las que trabajamos es que tienen que ser claras. Otra cosa es que cuanto más claras son, más confunden las cosas. Esa es la paradoja, la que hace que cuanto más oscuro sea un concepto, cuanto más confuso, cuanto más opaco, más consigues clarificarlo todo. Y esa es la ventaja que tiene la cultura. Si la cultura tiene tanto valor es porque como no significa nada, puede uno aplicarla a cualquier cosa para decir lo que quiera, no importa qué.

No. La cultura al menos en la tradición europea, de la que no podemos desentendernos, es la forma que adoptan las relaciones sociales. Adam Kuper, en el texto al que aludes, da una definición brillante y a la que suscribo, y es que los antropólogos estudiamos y explicamos las culturas, lo que no implica que las culturas expliquen algo. Una cosa es explicar las culturas, y otra es pretender que las culturas puedan explicar alguna cosa. Básicamente porque son la forma, el vestido que adoptan las relaciones entre seres humanos. Ahí está la cuestión, pero esa cuestión no remite únicamente a la antropología, sino a las ciencias sociales en general.

El problema es que cuando hablamos de culturas en términos ideográficos, como un conjunto de ideas, representaciones que revolotean en las cabezas de las personas, nos desprendemos de lo que es una ciencia social. Una ciencia que estudia las relaciones sociales, no los seres humanos. Hay que entender que nuestro objeto de conocimiento es la acción social, no el actor social. A nosotros nos interesan los hechos sociales, porque lo pasa es lo que determina lo que la gente piensa, siente y proclama que desea, y no al revés.

*- En ese sentido, el animal público se encontraría en el límite de lo social, casi fuera, en el entorno de lo social. Me da la impresión de que no es parte constitutiva del hecho social, se encuentra bordeándolo, en el límite del sentido / no sentido, de la comunicación / no comunicación.*

- Él es el hecho social por excelencia. Él es el 'hecho social total' que diría Mauss. Lo que digo es que deberíamos desconfiar de la posibilidad de saber que es lo que llego a pensar. En cuanto digo animal, no es que niegue su condición social, al contrario no hago nada más que enfatizarla con todas mis energías. En efecto, es el ser animal lo que le confiere esa naturaleza social. El animal público puede ser

explicado con claves que remiten a su condición sociológica, alguien que depende de otros seres sociales como él para existir, y eso es un instinto, un instinto social. En el fondo, evocar la imagen del animal no deja de ser una evocación de la capacidad que debería tener la etología de constituir para nosotros un referente. En efecto, a tomar con prudencia por la contaminación que cierto biologismo le ha hecho objeto. Referirnos al ser humano como animal, no niega su condición social, sino justamente lo que hace es enfatizarla al máximo nivel, con la máxima intensidad.

## **II. Sobre los espacios públicos y sus enemigos**

*- Cuando analizas los espacios públicos introduces dos distinciones centrales. Primero una distinción entre ciudad y lo urbano; segundo entre lo urbano y la polis. De esta forma distingues entre tres tipos de espacios: colectivos, urbanos y políticos. ¿Estas distinciones son analíticas o a ti te parece que tienen un correlato fenoménico, que efectivamente se puede observar lo urbano con independencia de lo político o lo colectivo?*

- No es que se pueda observar, sino que es lo que se observa. Lo urbano es lo que se observa, es lo que acontece. Son las prácticas, son los sucesos, es un puro acontecer; que tiene que ser considerado en sí mismo, como un conjunto de actividades que pueden ser pensadas en términos de estructura, aunque sean en efecto provisionales, reversibles, efímeras... y en el fondo no estamos negando lo social. Repito, es ahí donde lo social encuentra su dimensión más intensa y más activa. Toda mi preocupación es intentar reclamar para la antropología una atención por lo que acontece, que es justamente lo que más se nos resiste. Tú puedes perfectamente coger de la solapa a las representaciones y exigirles que confiesen. Puedes torturarlas hasta que digan la verdad, si es que la tienen. Pero nuestro problema sigue siendo el mismo, qué hacer con lo que pasa, con lo que está ahí, con el flujo de la acción, de la actividad, de la conducta humana. Y digámoslo, las representaciones no es que sean más atractivas, es que son más fáciles.

*- Pero qué hacemos entonces con todas estas aportaciones críticas que apuntan a develar cómo ciertos espacios públicos son construidos bajo determinadas políticas de representación y exclusión, que permiten usos diferenciados, por ejemplo según género, estrato*

*socioeconómico, y en los cuales se representan símbolos nacionales, símbolos estatales. ¿De qué manera todo este cuadro influye en lo urbano? ¿Qué hacemos con eso, que es polis completamente?*

- Por supuesto, pero aún teniendo en cuenta esos determinantes que en efecto tienen sino la última una palabra importante a la hora de definir las prácticas, lo que no se vale es entenderlos como una especie de maldición de la que no es posible escapar. A ras de suelo las cosas se complican siempre. Cualquier estructura, incluso las estructuras más sólidas emanadas desde un poder político o de un orden social, que es por definición asimétrico e injusto, a su vez puede verse de súbito debilitadas por lo que es justamente el trabajo de lo social. No se trata de negar bajo ningún concepto, porque sería incurrir en un idealismo imperdonable, que el espacio público es un espacio del conflicto. Al contrario, afirmando que es un espacio de y para la acción social, decimos lo mismo que es un espacio de y para el conflicto. En ese espacio se dirimen batallas, se llevan a cabo pugnas, por decir de quién es y qué significa. Y en esas, aquellos que llevan la peor parte en otros lugares y en otros contextos, pueden tener algo que decir. Ahí hay una posibilidad de sortear, e incluso según cuando y según como a veces de impugnar esas contingencias. La idea foucaultiana según la cual las vigilancias panópticas no pierden de vista en ningún momento lo que ocurre y son capaces de controlar todos y cada uno de los elementos que concurren allí, en efecto es una perspectiva que tiene mucho de antidialéctica, y que en el fondo se ve desmentida por las apropiaciones ilegales e ilegítimas de que el espacio público es objeto. Porque justamente en cuanto es un espacio de y para el acontecimiento, la estructura se siente de una forma u otra y con razón impugnada. ¡Cómo vamos a negar que hay estructuras! Pero en los intersticios, y el espacio público lo es, esas estructuras se ven constantemente cuestionadas.

*- Lo que me preocupa es qué pasa entonces con esta figura del transeúnte, seres desafiliados, nihilizados, atomizados. Una condición que la puedo observar en Tokio, en Estambul, en Santiago de Chile, en Río de Janeiro, en Barcelona, en Berlín. Entonces me sorprende, pues en algún momento pensé que para la antropología uno de sus principales objetivos era observar líneas de diferenciación sociocultural. Sin embargo con esta descripción volvemos a una suerte de universalidad de técnicas de comunicación.*

- Por supuesto que sí. No podemos separar el espacio público de cual es su raíz ideológica, que es inequívocamente republicana y por lo tanto universalista. No vamos a engañarnos. Espacio público no es una noción inocente, al contrario, y oculta apenas cuáles son sus orígenes ideológicos, que es el ideal republicano de una sociedad libre e igual. Pero si tenemos que ver cuáles son los enemigos que hacen de una u otra forma hacen imposible el espacio público como espacio para el encuentro o para el encontronazo, no sé si deberíamos ver más una fuente de inquietud en el poder político que, por ejemplo, en la comunidad. Realmente, si alguna cosa amenaza la posibilidad de ese espacio de y para la acción social, en el que cada cual puede ser una masa corpórea que actúa, si alguna sombra puede poner en peligro esa posibilidad, no es tanto un poder del Estado que panópticamente no pierde de vista lo que sucede en la calle, sino una comunidad que siempre está dispuesta a marcar un territorio e impedirte el acceso en nombre de yo qué sé qué principios idiosincrásicos. Por tanto, si hay un enemigo de aquello que no es más que un puro umbral, de la vida tal como ocurre, de la situación tal y como se desparrama en la vida cotidiana, ese es esencialmente la imagen de la comunidad; es justamente la identidad, la filiación, la obligación a declarar, la obligación a dar explicaciones, a renunciar a tu derecho a no ser nadie, a reconocer no sólo tu identidad étnica o religiosa, sino incluso tu propio nombre. A renunciar al derecho a ser un desconocido, al derecho a ser justamente eso, una sombra que se agita.

*- Tu conoces bien las ciudades latinoamericanas, sé que vas constantemente a Medellín. ¿Qué particularidades te sorprenden de los espacios públicos en Latinoamérica?*

- Es importante reconocer que la noción de espacio público es una noción radicalmente europea, que no puede separarse de la tradición política y cultural europea. En Latinoamérica, en efecto, el espacio público no existe, sencillamente. Ni en los barrios pobres ni en los barrios ricos. En unos sitios y en otros la obligación de estar constantemente identificados niega cualquier posibilidad de algo que se parezca a espacio público; que uno entiende no sólo como su objeto de conocimiento, sino como un cierto ideal de convivencia, que demuestra que a veces en algún sitio la gente puede vivir a pesar de ser diferente, o mejor dicho, puede convivir a pesar de que es diferente, o mejor dicho, porque es diferente. En efecto, puedo entender que el modelo de vida social al cual me remitiría y por el cual lucharía de una forma u otra ya está ahí. La anarquía, entendida como forma superior de orden, ya

está ahí. Cualquier día, a cualquier hora, en cualquier calle de cualquier centro urbano, hay una actividad autorrealizada que demuestra la capacidad que tiene un orden social de autogestionarse, dominado por una mano invisible, es decir, por nada. En ese dominio, uno puede entender cuáles son las posibilidades de lo social abandonado a así mismo. En efecto, eso sólo puede verse a ratos, y según en qué sitios, en América Latina. En la mayor parte de zonas, por una razón o por otra, lo que ahí domina no es solamente el Estado, sino repito, algo peor, la comunidad. Por eso a uno le preocupa, cuando va a Latinoamérica, ver el papel que tiene el discurso comunitarista, que en efecto es una vía para cualquier cosa, menos para ese objetivo político deseable, que es un espacio público realmente accesible a todos, en el cual pueda ver uno cumplirse el viejo proyecto cultural de la modernidad, como proyecto de igualdad y libertad. Pero eso, en efecto, es allí mucho más raro.

- *Por momentos me da también la sensación que tu descripción de los espacios públicos constituye una forma ideal de espacio público, una especie de 'situación ideal de no habla', una situación ideal del límite comunicación / no comunicación. En ese sentido, funciona como un criterio político para elaborar una crítica política. De hecho, tu también hablas de la indiferencia como un derecho político...*

- Y es que debería serlo. Pero, atención. La sombra de sospecha que planea sobre una interpretación como la que yo propongo es inevitable. Básicamente porque en efecto está emparentada con la de Habermas. Ese republicanismo kantiano del que justamente el espacio público que él idealiza sería el exponente máximo, el proscenio en el que se despliega. Por supuesto que yo no me siento identificado en absoluto con esa perspectiva. Es más me aterroriza la evidencia de que en nombre de ese concepto de espacio público se están llevando a cabo políticas de domesticación de la opinión pública y de la actividad social, y que consisten en una cierta idea de espacio público como un espacio desconflictivizado, amable, del encuentro entre seres libres e iguales que usan su razón de una forma adecuada. No. Eso no tiene que ver en nada con lo que yo defiendo.

- *Pero por eso digo que lo que tu planteas pareciera no una 'situación ideal de habla', sino una situación ideal de no-habla, de no-comunicación...*

- De no-lenguaje, pero no de no-habla. El espacio público es un espacio en que hay mucho menos lugar para el lenguaje, al menos en la forma que lo entendemos. Aunque haya lenguajes naturales que, en efecto, sean aquello que los antropólogos deban de una forma u otra decodificar. Pero en el sentido que ocupamos la palabra lenguaje, el espacio público es un espacio que en cierta forma se pasa el tiempo cuestionando el lenguaje, justamente porque es un espacio de comunicación, que, como todo el mundo sabe, es lo contrario del lenguaje. Pero ahí lo que hay es comunicación. La comunicación no es lo contrario del conflicto; el conflicto por el contrario es la apoteosis de la comunicación. Entonces insisto, mi argumentación puede parecer simple, pero debo una y otra vez remitirme a ella: es en el fondo el espacio del acontecimiento, de cualquiera, de lo que está a punto de ocurrir, de lo inminente ¿Y qué es lo inminente? Yo qué sé, ¿cómo saberlo? Si justamente la imprevisibilidad es lo que lo caracteriza. Lo que digo es que si tiene que pasar alguna cosa en algún sitio, será ahí, a ras de suelo, abajo.

- *La línea de investigación en espacios públicos no es la única que has desarrollado. También está el tema de la antropología religiosa y el anticlericalismo en España. Sorprenden las constantes simetrías entre el análisis de la iconoclastia y de los espacios públicos. ¿Es una obsesión equivalente con los pequeños acontecimientos de la religión, que no son estructura, sino técnicas religiosas?*

- Claro que sí, incluyendo las de periódicamente quemar santos. ¿Qué más da? Puestos a venerar... No es una broma. Cuando yo empecé a trabajar el tema de la iconoclastia lo hice en un contexto en el que la mayor parte de mis colegas estaban interesados en temas de religiosidad popular. Bien, puestos a estudiar la manera como las vírgenes y las imágenes de los santos eran subidas y bajadas de un santuario, no veía porqué no podíamos entender cómo de vez en cuando eran bajadas de una forma bastante más deliberada, por ejemplo a patadas. Y cómo por ejemplo el cura, en lugar de ser objeto de una atención venerable, pues también era alguien a quien se le podían sacar los ojos. Como una variante de la atención que decía que él era alguien que merecía una atención especial. Lo que interesa justamente es la zona de sombra. Lo que nos debería preocupar es lo que no le preocupa a nadie, que es donde las cosas fallan, donde cualquier tipo de explicación de pronto se debilita ante evidencias que las desmentirían. Lo que yo planteo básicamente es hacer una antropología de lo que sobra, de los acontecimientos incluso más

terribles que desmienten la presunción de que las cosas funcionan de una forma, mas o menos, regular y previsible. El tema de la iconoclastia no fue sino lo que supone esa tensión por el acontecimiento. De pronto, un espacio público constantemente recorrido por procesiones y por proclamaciones públicas que territorializaban la ciudad y que definían espacios de y para el culto, se convertía en un espacio de la muerte, del fuego, de la destrucción, del Holocausto. Esa especie de distorsiones, de desquiciamientos no hacía sino llevar hasta las ultimas consecuencias lo que ya estaba ahí...



### III. Sobre la globalización y sus antropólogos

- Hay tesis sobre Latinoamérica que plantean que la modernidad con que Latinoamérica se constituye es barroca, ligada con la Colonia, y no ilustrada. Leyendo Luces Iconoclastas me encontré con análisis que apuntaban en la misma dirección, lo cual hace a su vez Luces Iconoclastas aplicable en parte a Latinoamérica. Sin embargo, en España, y en Cataluña quizás con más fuerza, se puede observar hoy un fuerte compromiso político con Europa que se traduce en una incesante búsqueda de símbolos que representen la pertenencia local a Europa. España aparecería así atravesada por dos marcos de referencia, sufriendo una suerte de dislocación... ¿Cómo lo ves tu?

- (Silencio) Mira, me vas a dejar que me abstenga de responder una pregunta en esos términos. La preocupación abiertamente obsesiva, no lo voy a negar, por lo infraordinario ha acabado produciéndome una distorsión extraña que es la de hacerme incapaz de pensar en términos generales sobre cualquier cosa. Cuando de pronto me veo involucrado en discusiones sobre qué es la modernidad, la globalización o el proceso de mundialización, automáticamente experimento una especie de cierre, o de bloqueo, que me impide pensar nada. No tengo ni idea. No tengo ninguna voluntad de entender en qué consiste la globalización. No sé quién ordenó el ataque a las torres, no tengo ninguna idea porqué se desencadenó la guerra de Irak, no me explico

porque gana el PP en España<sup>1</sup>, no lo sé, y además reclamo mi derecho a no saberlo. Además es una abstención deliberada y explícita. Soy incapaz de pensar en esos términos. Es la consecuencia de la atención por lo microscópico. Si uno atiende a lo que ocurre a su alrededor, si se toma el placer -o el deber- de sentarse en una terraza de un café y observar, simplemente por pura gimnasia, uno se da cuenta hasta qué punto cualquier tipo de generalización automáticamente se desvela como automáticamente inútil. Porque cualquier tipo de proclamación acerca de lo que es y lo que no es, se desvanece en cuanto las prácticas ordinarias lo desmenuzan todo y lo convierten en nada. Cuando dos jóvenes se miran a la cara a las 2 de la noche en una discoteca ¿está la globalización de alguna forma? Y si lo está ¿no estará también el espíritu santo o el fantasma de la madre Teresa de Calcuta? En aquel momento en que todo está en juego, en que tienen que tomar decisiones, de las que quizás dependa la vida o el próximo cuarto de hora, ¿dónde está todo eso?

- Pero cuando es un chico de la India y una chica de Inglaterra en una discoteque en Ciudad de México...

- Pues me parece que va a ser lo mismo. Lo siento mucho, siento defraudarte, pero he ahí justamente lo que llamaría yo un caso de desafiliación cultural. Lo que digo es que todos los jóvenes en una discoteca -todas las discotecas son iguales, no nos engañemos- sea cual sea su origen social y cultural están básicamente viviendo una cosa distinta de lo que llamamos una estructura cultural social, están viviendo una situación. En la que en efecto la cultura está presente, pero la cultura o la estructura social tienen que adaptarse por fuerza a un contexto que es el de tomar la decisión fundamental de si la beso o no la beso. Y eso no es nada, no le importa a nadie. En cambio a mí me parece como objeto de conocimiento un espectáculo impresionante.

- Pero también se observan y caracterizan estructuras que son quizás más duras... Por ejemplo el tramado institucional político de una sociedad, por ejemplo el tramado económico...

<sup>1</sup> Entrevista realizada tres meses antes del triunfo del PSOE en las elecciones generales de Marzo de 2004. Delgado se refiere a la fuerte discusión que tuvo lugar en España tras el (sorpresivo) triunfo del PP en las municipales de 2003. Ese año el gobierno había estado implicado en una larga serie de escándalos y conflictos (fundamentalmente, ocultamiento de información en caso Prestige y fuerte oposición popular al apoyo a EEUU en la guerra y ocupación de Irak)

- ¿Pero un antropólogo puede acceder a ese tramado? ¿Dónde está? A ver, ¿cuál es la gran lección de la perspectiva micro, de la cual Goffman sería su exponente más conspicuo? Que como decían las teorías de los sistemas complejos, cualquier estructura contemplada al microscopio automáticamente desvela una condición que en el fondo es caótica, provisional, no lineal, irreversible en muchos sentidos. Entonces, cualquier contenido que tengas acerca de cualquier tipo de estructura, en cuanto la contemplas en la acción humana lo que encuentras no es una versión microscópica de esa estructura, lo que encuentras es cómo esa estructura tiende a debilitarse.

Pero mira. Déjame decirte lo que pasa. Hoy por hoy todos mis colegas, incluso los más brillantes y los más ejemplares, parece que están en condiciones de decir algo interesante acerca de lo que ocurre en el planeta. Aunque es un acto de vanidad y lo acepto, reconozco que me niego a entrar a ese juego. No tengo nada que decir, no tengo la más remota idea, y además, no me interesa. Insisto, porque me niego a caer en la tentación de un día inventarme un concepto genial de tipo 'no-lugar', que me permita vivir el resto de mi vida de él. Hoy por hoy, encuentras una buena categoría, una noción de aquellas que sirve, 'culturas híbridas' por ejemplo, y te puedo asegurar que puedes vivir el resto de tu vida de ello. Me niego a jugar a eso. Es como Bertold Brecht cuando habla de Hollywood y dice que va al mercado donde venden sueños y que el cada año se pone en la cola de los vendedores. Yo no quiero ni puedo ponerme en la cola de los vendedores, no tengo ninguna teoría general. En ese sentido es que no quiero volver a escribir jamás un ensayo, te das cuenta. Escribí el *Animal Público*, y no pienso escribir nada por el estilo. Igual me arrepiento después de lo que digo ahora, pero lo veo y digo, es que esto ya lo he dicho, todo esto ya lo he dicho.

- ¿Esto implica una vuelta al trabajo de campo?

- Implica arrepentirse de haberse separado de él. Si yo no tengo nada más que decir. Lo que escribí en el *Animal Público* son unas ideas generales, y ya está. El trabajo de campo es insustituible y es lo que nos caracteriza. Tu preguntabas en qué consiste nuestro oficio... los antropólogos somos tipos que hacemos trabajo de campo, sin él, no hay antropología. Claro que uno tiene derecho, e incluso la obligación de hacer ensayos en los cuales se resume su pensamiento, pero lo importante es la investigación. Claro, yo ahora me doy cuenta de que son otros los que, en cierta forma, están investigando por mí; y

entonces no hago más que comprometerme en trabajos que yo hubiera hecho, y que seguramente no podré hacer. Pero no por culpa de que no me interese la investigación, sino porque en España la vida académica apenas se la contempla.

#### IV. Sobre la investigación y la escritura etnográfica

- Al etnógrafo de lo urbano le recomiendas las técnicas, disciplinas y paciencia del naturalista para captar esa sombra que se agita. Significa observar, no intervenir, esperar que algo suceda, centrar la atención en los momentos en que nada sucede. ¿Qué es lo que busca ahí el etnógrafo?

- Cuidado, porque parece como que hubiese solo espacio público, o que lo demás no fuera importante. Yo no puedo criticar a colegas que están trabajando en comunidades o a los que trabajan con grupos indígenas o con inmigrantes, toxicómanos o enfermeras. Lo que digo es que cada uno de ellos, empleados de banca, indígenas, enfermeras, en cuanto salen de su casa o del trabajo y toman el metro, se convierten en otra cosa. Y esa otra cosa es un personaje social que en cierta forma hemos desatendido. Sabemos lo que la gente es en un sitio y en otro, pero no estudiamos lo que la gente es cuando va de un sitio a otro.

Lo que digo únicamente es que ahí fuera se desarrolla una actividad que debemos empezar a entender, y que para recogerla hay que tomar como modelo formas de registrar y captar que están disponibles y que vienen de otras disciplinas, incluso del ámbito de la estética o del ámbito de la física. Aceptemos que la tarea es pertinente, que debe ser por fuerza apasionante -pues nos enfrenta a lo que es más difícil de aprehender-, e intentemos llevar a cabo, aunque sea experimentalmente, formas de registro, de descripción y de análisis que nos permitan colonizar para la inteligencia ese espacio, y haciéndolo en sus propios términos, de forma tal que lo que hagamos se le parezca.

Por tanto, no estoy dando una alternativa a nada, sólo digo que nos hemos dejado algo por el camino, y que estaría bien que alguien entendiera que en esas zonas de intersticio, y que son espacios de la pura secundariedad, pasan cosas interesantes. Quiero simplemente entender como funcionan los espacios públicos. Y es una pregunta tremenda, que debería estremecernos. ¿Cómo es posible? ¿Cómo es posible que durante un lapso de tiempo determinado miles de personas puedan llevar a cabo acciones concertadas, actuaciones coordinadas,

de una forma automática, sobre la marcha, sin que les una otra cosa que la voluntad de estar co-presentes? ¿No te parece que esto debería marcarnos como propósito?

Lo único que me interesa realmente es llevar a cabo esa tarea; tarea que ni siquiera es nueva. Tú sabes a qué recuerda. Recuerda a las viejas vanguardias, porque ellas entendieron que en las prácticas, en la acción, estaba ese constante desmentir de cualquier discurso. La labor de desmenuzamiento del lenguaje que llevaron a cabo en el plano de la especulación formal las vanguardias, se lleva a cabo constantemente. Nuestra actuación diaria, lo que hacemos y lo que no hacemos, las paradojas, las contradicciones, las desconexiones, las fragmentaciones de la vida ordinaria ya son, por sí mismas, una impugna hacia cualquier discurso.

¿Porqué nuestra admiración por Bertov? Porque Bertov entendió lo mismo que Apollinaire, que el desmenuzamiento del lenguaje y del discurso requería sencillamente salir a la calle y agitarse con ella. Que hay cosas más importantes, no hay duda alguna, pero que alguien nos deje trabajar en los que no es importante. Ahí hay una zona de hiperactividad, de intersticio, una grieta por la que se filtran materiales extraños, raros, distorsionados, dislocados, entonces hay que preguntar de qué forma eso nos informa de lo humano. ¿No es esa la consigna que recibimos como antropólogos? Intentar de una forma u otra entender en que consistía la condición humana. De qué forma eso que ocurre ahí, en los vagones del Metro, en los vestíbulos, nos informa de lo humano, y quizás de lo más radicalmente humano, pues es justamente lo que no está acabado, lo que no puede acabar nunca.

- *Entiendo que actualmente estás llevando a cabo un proyecto de investigación sobre el centro de Lisboa. A lo mejor me podrías explicar cómo se ha planteado ese proyecto para comprender cómo metodológicamente es posible acercarnos a esta liminalidad.*

- Se trata de que dado que lo que ahí ocurre es puro acaecer, debería uno entender la condición precaria y en cierta forma inaplicable de técnicas estándar como aquellas que por ejemplo pasan por interrogar a los actores sociales sobre cual es el sentido de lo que hacen. Básicamente porque son seres cuya forma de vida social se fundamenta en la pura visibilidad. Por tanto, entender lo que ocurre en cada momento y no siempre de una forma previsible, por fuerza nos tiene que evocar al modelo que, una vez más, nos presta la etología. Pero sobre todo por eso: la pretensión de poder captar al ser humano en acción, llevando a cabo una forma de vida social en la que lo que

cuenta es la forma en que aparece ante los demás. En ese sentido, hay que utilizar estrategias cuadrativistas, por ejemplo, aquellas que nos permiten saber cuánta gente circula por un sitio, con qué frecuencia, a qué horas, utilizando qué tipo de trayectorias, lo cual implica observaciones que tienen que ver más con la física de los fluidos que no con la antropología. Y también a su vez atender al suceso, al acontecimiento, a la clasificación que nos permite distinguir un tipo de usuario de otro, un tipo de apropiación de otra. Y, en efecto, siempre como un recurso secundario, hacer averiguaciones que, obtenidas de fuentes orales, nos permitan saber qué es lo que la gente entiende qué es un uso pertinente y porqué eso pertinente se debe llevar a cabo ahí y no en otros sitios. Aparte de datos como pueden ser, de dónde viene y porqué escoge ese sitio en lugar de otro. Pero en cualquier caso, esa información oral se entiende que es secundaria. Digamos que el modelo etológico implica que si los que estudian morsas tuvieran el privilegio de hablar con las morsas, seguramente lo harían. Pero eso no implicaría entender que la información que obtuvieran sea fundamental.

- *En la crítica de la antropología norteamericana en los años 80, hubo una gran discusión sobre las formas de representación antropológica del punto de vista del nativo. Precisamente lo que autores como Crapanzano, Rabinow, y otros, criticaban era la toma de distancia espacial, temporal, no-dialógica del antropólogo respecto al nativo. El transeúnte en ese sentido no es un nativo.*

- ¿De donde? Sí que lo es, de ningún sitio. Se puede ser nativo de ningún sitio, es curioso. Sin embargo, la idea de que tú puedes hablar en nombre de él, la idea de que tú puedes entender su palabra, de cualquier nativo, incluso del que no es de ningún sitio, es de una arrogancia tal... En la famosa polémica que hubo antes del nacimiento de la antropología posmoderna en torno a las categorías emic-etic, no encuentro ningún inconveniente en tomar partido a favor de las categorías etic. Pero por una sencilla razón de humildad. No podemos saber lo que la gente piensa. No se puede saber. Podemos saber mucho sobre lo que la gente quiere que creamos que piensa, pero nada puede sustituir, y está en cualquier manual de etnografía, la observación directa de los hechos que ocurren ante nuestros ojos, del fluir de la conducta humana, de seres humanos concretos, que hacen cosas concretas, que comen pan, que se bajan del autobús, y que se sientan en un banco. No sé cuál es el sentido que tiene sentarse en un banco, pero sí puedo entender perfectamente qué es sentarse en un banco. Yo sé que quiere decir comer pan, y puedo saber qué significa

comer pan en función de si el pan se toma sentado en un banco en el parque a la hora de almorzar o si se toma reclinado en una iglesia el día de misa, porque es el contexto en el cual eso ocurre lo que me da una pista del sentido que le atribuye el propio actuante.

Pero atención. Eso no implica bajo ningún concepto afirmar que podamos tener un acceso objetivo a los hechos humanos. Pero si se quiere decir que la ideología nos presiona y que estamos bajo el yugo del discurso... pues hombre, eso ya lo sabemos. ¿Y ahora qué? Si realmente la conclusión a la que llegamos es esa, entonces bien, renunciemos. Pero lo que yo reclamo es mi derecho a entender lo que ocurre, especialmente la vida humana. Entonces, confesémoslo y digamos cuales son las condiciones subjetivas de aquel que pretende ser objetivo. Pero con eso creo que ya basta. ¿Lo demás? Lo demás creo que es pura petulancia.

La tradición francesa que los posmodernos tanto han evocado consistía justamente en una invocación de la condición personal del observador que está en las antípodas de lo que no es más que puro narcisismo. Puesto que no hay mas remedio que aceptar que la sombra del sujeto está presente, explicitémosla. Y si aquel día de la observación nos duele la cabeza, digamos que nos duele la cabeza, que la gente que nos lea después sepa que nos dolía la cabeza, además de llover. Pero eso no quiere decir nada, no es que nos sintamos felices de que nos duela la cabeza.

Es necesario entender una cuestión, una cosa tan sencilla como ésta: lo que te ocurre a ti es siempre menos importante que lo que le ocurre a los demás, en el sentido de que lo que te ocurre a ti es menos interesante. Tú no eres interesante, lo interesante es lo que tienes delante. Lo que te rodea es mil veces más apasionante que lo que tienes dentro, si es que tienes alguna cosa dentro. La afirmación de que lo que nos rodea es interesante y que merece la pena contemplarlo para explicarle a otros, en la medida de lo posible, aunque sea por aproximación, lo que hemos visto, no sé si es mucho o poco. Lo fácil es envolverte en una especie de realismo fantástico en el que en efecto tus sentimientos, tus pensamientos, y los pensamientos y sentimientos que atribuyes a los otros, puedan ser en efecto apasionantes. Pero, repito, eso es lo más fácil, porque lo que tu digas siempre será inexpugnable, irrevocable.

- *En antropología no hay consejos, no más que "vete y hazlo", pero quizás hay una cosa, y tiene que ver con que la antropología es también un estilo de vida. Te pregunto a nivel más personal o íntimo ¿qué es lo que te fascina?*

- El afuera. Ese amor por el afuera. El amor por el mundo. Lo que creo que debería mover al antropólogo es simplemente la pasión por la vida humana, lo que está ahí. Lo que sucede ante tus ojos y que nunca más volverá a suceder. Es una curiosidad poco menos que insaciable la que te debería animar, o es que hay algo más? Es tan inagotable! Entonces perder el tiempo en la pretensión de que tú puedes acceder al sentido profundo último, no hace sino desvelar lo que en el fondo es una razón teológica, que existe una verdad ahí, que debe ser de una forma u otra develada a través de una exégesis adecuada. No es que sea vanidoso, es místico. Lo que dice ese lema televisivo es cierto: 'La verdad está ahí fuera'.

\*\*\*

Barcelona, 29 de Diciembre de 2003

